

کمال‌گرایی اخلاقی در بوته نقد

فاطمه ملاحسنی* محمد سعیدی مهر** رضا اکبریان***

چکیده

«کمال‌گرایی» نظریه‌ای اخلاقی است که از ظرفیت‌های در خور توجهی در تبیین خیر و سعادت آدمی برخوردار است. در قرائت رایج از این نظریه، تمرکز بر ذات انسان و ویژگی‌های ذاتی اوست و مدعای اصلی آن این است که انسان از طریق پرورش و شکوفاسازی استعدادهای ذاتی خود می‌تواند به کمال مطلوب خویش نائل شود. طرفداران این نظریه معتقدند ذات انسان فی‌نفسه ارزشمند است و لذا پروراندن استعدادهای ذاتی به سعادت انسان می‌انجامد. این مقاله پس از بررسی قرائت‌های مختلف کمال‌گرایی و تحلیل دعاوی اصلی آن، به مروری بر مهم‌ترین ادله‌ی این نظریه می‌پردازد. در مرحله‌ی بعد، مهم‌ترین ایرادات وارد بر این نظریه، از جمله انکار ذات‌گرایی، طرح و بررسی می‌شوند. اشکال اصلی‌ای که متوجه این نظریه است ذات‌گرایی است که بسیاری از اندیشمندان با آن مخالف‌اند. این مقاله به نحو اختصار، به تحلیل مدعیات این نظریه و بررسی اشکالات مخالفان و پاسخ آن‌ها می‌پردازد. نکاتی که در پاسخ به این اشکالات مطرح می‌شود ما را به این نتیجه رهنمون می‌گردد که کمال‌گرایی به منزله‌ی دیدگاهی که به ذات انسان و کمال او توجه عمیق دارد، قابلیت‌های زیادی در تبیین مسائل اخلاقی جدید دارد.

واژه‌های کلیدی: ۱- کمال‌گرایی، ۲- ذات‌گرایی، ۳- کمال انسان، ۴- سعادت، ۵- ذات انسان.

۱. مقدمه

از زمانی که انسان اندیشیدن آغاز کرد، یکی از دغدغه‌های اصلی وی مسأله‌ی سعادت

fmollahasani@yahoo.com

saeedi@modares.ac.ir

akbarian@modares.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۹

*دانشجوی دکتری فلسفه- دانشگاه تربیت مدرس

**دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

***استاد دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۱۱

بوده است؛ این که خوشبختی چیست و چگونه به دست می‌آید، لذت چه نقشی در سعادت انسان دارد، آیا سعادت امری شخصی است یا سعادت دیگران بر سعادت فرد تأثیر می‌گذارد، و پرسش‌های دیگری از این دست، سعادت را به موضوع در خور توجهی تبدیل نموده که اندیشمندان مختلف بدان رو آورده‌اند و حاصل تأملات آنان نظریه‌های گوناگونی است که در مورد سعادت ارائه شده است.

یکی از اصلی‌ترین پرسش‌ها در حوزه سعادت، این است که زندگی انسان چگونه باید باشد؛ یعنی چه نوع زندگی برای انسان مطلوب است یا به تعبیر رایج، «زندگی خیر»^۱ به شمار می‌آید. به دیگر سخن، چه چیز انسان را به کمال مطلوبش می‌رساند. در مواجهه با این مسأله، دو دیدگاه اصلی در میان فلاسفه دیده می‌شود:

۱. دیدگاه‌های ذهنیت‌گرا^۲، که بر حالات روانی تکیه می‌کنند و زندگی انسان را تا جایی خیر می‌دانند که سرشار از آن حالات خاص باشد. لذت‌گرایان^۳ و کسانی که بر آرزو و برآورده کردن آن تأکید می‌کنند، چنین روی‌کردی دارند.

۲. دیدگاه‌های عینیت‌گرا^۴ که معتقدند اموری که انسان‌ها خواهان آن هستند فی‌نفسه خیرند؛ نه این که چون انسان به دنبال آن‌هاست، ارزشمند محسوب شوند (ص: ۹، ۵۹).

از جمله دیدگاه‌های عینیت‌گرا در تفسیر این مسأله که زندگی خیر انسان چیست «کمال‌گرایی»^۵ است. بر اساس این نظریه، طبیعت انسان دربرگیرنده‌ی ویژگی‌های خاصی است، و زندگی خیر آن است که این ویژگی‌ها را تا حد عالی بپروراند یا آنچه را برای طبیعت انسان اساسی است محقق سازد.^۶ لذاست که این نظریه در زمره‌ی دیدگاه‌های عینیت‌گرا قرار می‌گیرد.

این نظریه که اخیراً احیا شده است، ریشه در نظریات اخلاقی‌ای دارد که خیر انسان را بر اساس پرورش ذات او توصیف می‌کنند. کمال‌گرایی در آثار بسیاری از فیلسوفان بزرگ به چشم می‌خورد، به طوری که فلاسفه‌ای چون ارسطو، توماس آکویناس، مارکس، هگل، برادلی و حتی نیچه را می‌توان در زمره‌ی قائلین به این نظریه قرار داد (ص: ۳). این نظریه گاه با عناوین دیگری نیز خوانده می‌شود که عبارت‌اند از: طبیعت‌گرایی^۷؛ انسان‌گرایی^۸ و سعادت‌گرایی^۹. اما رواج عنوان «کمال‌گرایی» بیشتر از سایر عناوین است.

در مقاله‌ی حاضر، برآنیم تا ابتدا به بررسی و تحلیل قرائت‌های مختلف نظریه‌ی کمال‌گرایی و مهم‌ترین ادله‌ی آن بپردازیم. در مرحله‌ی بعد، مهم‌ترین اشکالاتی که متوجه این نظریه شده‌اند، از جمله اشکال ذات‌گرایی، و پاسخ‌های آن‌ها مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۲. اقسام کمال‌گرایی

به لحاظ تاریخی، کمال‌گرایی به نظریه‌های اخلاقی‌ای نسبت داده شده است که خیر انسانی را بر اساس پرورش ذات انسان توضیح می‌دهند. اما به مرور، این نظریه توسعه یافته و شامل نظریاتی نیز می‌شود که خیر انسانی را بر اساس عینی بودن آن‌ها معین می‌کند. با توجه به این نکته می‌توان دو تقریر از کمال‌گرایی را از هم ممتاز نمود:

۱. بر اساس (نسبت این خیرها با) پرورش ذات انسان؛ به عنوان نمونه، پرورش عقلانیت غالباً به عنوان یک خیر کمال‌گرایانه لحاظ می‌شود، چراکه عقلانیت استعدادی متمایز و ضروری برای ذات انسان است. این تفسیر از خیر انسانی که خیرهای کمال‌گرایانه را منتسب به پرورش ذات انسان می‌داند، می‌توان «کمال‌گرایی مبتنی بر ذات انسانی»^{۱۱} یا «کمال‌گرایی خاص» نامید. به غیر از ارسطو، کسانی چون هرکا در این دسته قرار دارند.
۲. بر اساس عینی بودن خیرها؛ برخی کمال‌گرایان، کمال‌گرایی را با نیل به فهرست مشخصی از خیرات عینی معین می‌کنند، نه با ارتباط آن با پرورش ذات انسان. به عنوان نمونه، جان رالز^{۱۱}، کمال‌گرایی را «دستیابی انسان به برتری در هنر، علم و فرهنگ» می‌داند؛ یا درک پارفیت^{۱۲} کمال‌گرایی را بر اساس رسیدن به بهترین چیزها در زندگی توضیح می‌دهد. این تفسیر از خیر انسانی، که خیرهای کمال‌گرایانه را بدون نسبت دادن آن‌ها با پرورش ذات انسان تبیین می‌کند، «کمال‌گرایی مبتنی بر خیرات عینی»^{۱۳} یا «کمال‌گرایی عام» نامیده می‌شود.

طرفداران کمال‌گرایی مبتنی بر ذات انسان، باید تفسیری از استعدادهای یا ظرفیت‌ها ارائه دهند که بیانگر اصلی بودن آن‌ها برای ذات باشد و پرورش آن‌ها ارزشمند باشد. در مقابل، مدافعان کمال‌گرایی مبتنی بر خیرات عینی باید توضیح دهند که چرا تنها برخی خیرات را به عنوان خیرات عینی و ارزشمند لحاظ می‌کنند (۱۲، بخش ۹).

۳. ویژگی‌های کمال‌گرایی

روی‌کرد غالب کمال‌گرایان، کمال‌گرایی مبتنی بر ذات انسانی است.^{۱۴} اما کمال‌گرایان در این که استعدادهای اصلی انسان دقیقاً کدام‌اند و این که ماهیت حقیقی انسان چیست اختلاف نظر دارند. از نظر هرکا ویژگی‌های اصلی انسان ویژگی‌هایی هستند که در وهله‌ی اول، ضروری یا ذاتی انسان‌اند؛ اما انسان دارای طیف وسیعی از ویژگی‌های ضروری است که همه آن‌ها مناسب پژوهش اخلاقی نیستند. از این رو هرکا ویژگی‌هایی را برمی‌گزیند که ذاتی انسان‌هاست و مشروط است به موجود زنده بودن آن‌ها (۸، ص: ۱۶).^{۱۵} از نظر گرین، ویژگی‌های اصلی از طریق آزمون آنچه انسان‌ها را فاعل‌های اخلاقی عاقل می‌کند به دست

می‌آید (۶، صص: ۱۷۸-۱۷۹). تفسیر جرج شِر^{۱۶} از کمال‌گرایی این است که ویژگی‌هایی که زندگی انسان را خیر می‌کند آن‌هایی است که اهداف کلی و اجتناب‌ناپذیر را محقق می‌سازد. به عبارت دیگر، انسان بودن به معنای دارا بودن اهداف خاص است که تحقق بخشیدن به آن‌ها خیر انسان را شکل می‌دهد (۱۱، بخش ۹).

کمال‌گرایان عموماً پرورش و تقویت استعدادهای عقلانی را ارزشمند می‌دانند. برای هرکا، ذات انسان، هم شامل عقلانیت نظری است هم عقلانیت عملی (۸، ص: ۳۹). ارسطو دیدگاه مشابهی در این زمینه دارد. از نظر ارسطو، کارکرد خاص انسان کارکردی است که بیان‌گر بخش عقلانی نفس است در مقابل بخش‌های غریزی نفس (NE1098a). هرکا همچنین بر این باور است که جسم مادی داشتن، ذاتی انسان‌هاست از آن جهت که موجود زنده‌اند (۸، ص: ۳۸). گرچه هرکا به جزئیات این استعداد نمی‌پردازد، می‌توان گفت که احتمالاً شامل مریض نبودن، تقویت قوا و پرورش استعدادهای ورزشی می‌شود (۵، ص: ۶۲).

ارزش استعدادهای عقلانی همچنین در تفسیر گرین از انسانیت به چشم می‌خورد. از نظر گرین، استعداد ما به مثابه‌ی فاعل اخلاقی، به ما اجازه می‌دهد تا درباره‌ی اهدافمان تأمل کنیم. انسان‌ها موجوداتی نیستند که صرفاً از امیالشان پیروی کنند؛ بلکه به مثابه‌ی فاعل‌هایی که به لحاظ اخلاقی مسؤول‌اند، این توانایی را دارند که درباره‌ی امیالشان تعقل کنند، تا امیال و افعالشان را مطابق با مفهوم خیر شکل دهند. بدین ترتیب، این استعداد عقلانی است که تفسیر خیر را در کمال‌گرایی گرین تشکیل می‌دهد. گرین رسیدن به چنین وضعیت ارزشمندی را «خود تحقق‌بخشی»^{۱۷} می‌نامد. بر این اساس، آرمان کمال‌گرایی «یک زندگی مملو از فعالیت‌هایی است که کنترل عقلانی افکار و افعال را محقق می‌سازد» (۶، صص: ۱۸۹-۲۰۱).

با توجه به آنچه در بالا ذکر شد، می‌توان گفت تفسیر سعادت در مکتب کمال‌گرایی مشتمل بر سه ادعاست:

- ۱- کمال‌گرایی (ذات‌گرایانه): زندگی خیر برای انسان از طریق تفسیر آنچه به معنای انسان بودن است تعیین می‌شود.
- ۲- تعیین استعدادهای اصلی انسان: تفسیر آنچه به معنای انسان بودن است در برگیرنده برخی استعدادهای خاص است.
- ۳- به فعلیت رساندن استعدادهای مذکور: زندگی ای که بر طبق آن استعدادهای باشد مشتمل بر فعالیت‌های خاص است.

کمال‌گرایانی که قائل به تفسیر مبتنی بر ذات انسانی هستند، در ویژگی (۱) شریک‌اند یا به عبارتی همه ذات‌گرا هستند. در مورد ویژگی (۲) نیز غالباً اتفاق نظر دارند، گرچه

تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد: ارسطو استعداد اصلی انسان را فعالیتِ بخش عقلانی نفس می‌داند؛ برخی فیلسوفان معاصر، مانند هرکا این استعدادها را شامل ظرفیت فرد برای عقل نظری و عملی و ظرفیت‌هایش به مثابه‌ی یک موجود جسمانی می‌داند؛ برخی مانند گرین و برینک^{۱۸}، معتقدند ظرفیت عقل عملی - یعنی کنترل ارادی فکر و عمل - تفسیرگر زندگی کمال‌گرایانه برای انسان است.

با این حال، اختلاف نظر عمده‌ی کمال‌گرایان در مورد ویژگی (۳) است. از نظر هرکا به فعلیت رساندن استعدادهای مذکور شامل یک زندگی پیچیده، واحد، جامع و کامل است. چنین امری برای برینک و گرین، عبارت است از زندگی‌ای که نتیجه‌ی استدلال عملی فرد باشد، ظرفیت‌های او را تقویت کند و مطابق با خیر مشترک باشد (۵، صص: ۶۲-۶۳).

۴. ادله‌ی کمال‌گرایی

کمال‌گرایان دلایل مختلفی برای تبیین نظریه خود ارائه کرده‌اند که هر کدام متناسب با نگاه ویژه‌ی آن‌ها به انسان و ذاتیات اوست. دیل دورسی^{۱۹}، در یکی از مقالات خود، سه دلیل اصلی کمال‌گرایی را مطرح و نقد نموده است. خلاصه‌ی این دلایل با عناوینی که خود او برای هر دلیل انتخاب کرده است بدین قرار است:

۱.۴. دلیل مبتنی بر رابطه‌ی ذات-سعادت:

استعدادهای کمال‌گرایانه ارزشمندند، زیرا ذات انسان آن‌ها را تعیین می‌کند، و ذات فی‌نفسه یک نشانه ارزش است. این دلیل مورد تأکید هرکاست.

در پاسخ به این پرسش که چرا پرورش طبیعت انسان خیر است (که مسأله‌ی اصلی کمال‌گرایی است)، هرکا می‌گوید طبیعت همان ذات است، و رابطه‌ی تبیینی بین پرورش ذات و خیر زندگی وجود دارد؛ به این ترتیب که از آن‌جا که پرورش ذات، یک آرمان ارزشمند است، پس ذاتی بودن یک ویژگی بیانگر ارزش آن است.

دورسی در نقد این استدلال می‌گوید رابطه‌ی بین ذات و سعادت، به دو نحو ممکن است باشد:

۱. بنیادین^{۲۰}؛ یعنی ذات بیانگر این است که چرا فلان ویژگی خاص ارزشمند است.
 ۲. پیش‌یافتاده^{۲۱}؛ یعنی ذات صرفاً به طور اتفاقی مصادف با ارزش شده است، اما هنگام پرسش از این که چرا ویژگی‌های ارزشمند ارزشمندند، می‌توان ذات را حذف نمود.
- اما وی معتقد است هر رابطه‌ای بین ذات و سعادت صرفاً غیر حقیقی است. دورسی در توضیح این ادعا می‌گوید: این که آیا رابطه‌ای بین ذات و سعادت وجود دارد یا نه، وابسته است به این که ذات ما چیست، و این که آیا ما معتقدیم که ذات برای موجودی که آن را

می‌پروراند خیر است یا نه. مسلم است که انسان ویژگی‌های ذاتی مختلفی دارد. به عنوان نمونه، واضح است که یکی از ویژگی‌های ذاتی انسان این است که چهار بعد از فضا را اشغال می‌کند. اما قطعاً پرورش این ویژگی ذاتی نمی‌تواند در راستای خیر زندگی کسی باشد (۵، صص: ۶۴-۶۵).

هرکامی‌داند که توسل نسنجیده به ذات، برای تثبیت معقولیت کمال‌گرایی کافی نیست. لذا به دنبال تفسیری از ذات است که ویژگی‌های بی‌ارزش را خارج کند. بنا بر این وی ویژگی‌های ذاتی دخیل در کمال را به ویژگی‌هایی که به موجود زنده بودن انسان مشروط‌اند محدود می‌کند. این شرط ویژگی‌های ذاتی نظیر این-همانی و مکان‌مندی را، که شرط حیات انسان نیستند، خارج می‌کند.

پس تا این‌جا می‌توان گفت هرکامی‌داند که به دنبال تفسیری از ذات انسان است که ویژگی‌های ذی‌ربط را نتیجه دهد. و این ما را و او می‌دارد تا فهرست ویژگی‌های ذاتی ارزشمند را محدود کنیم. اما دورسی متذکر می‌شود که این اعمال محدودیت وابسته است به این که چه ویژگی‌هایی از قبل به منزله‌ی ویژگی‌های مستقلاً ارزشمند برگزیده شده باشند. به عبارت دیگر، نحوه‌ی تفسیر ذات، به نوعی از پیش تعیین شده است: ذات را باید جوری تفسیر کرد که ویژگی‌های خاصی را نتیجه دهد. اما این به این معناست که رابطه‌ی ذات و سعادت رابطه‌ای غیر حقیقی است، زیرا استلزام حقیقی‌ای بین ذات و ویژگی‌های ارزشمند مورد نظر هرکامی‌داند وجود ندارد و انتخاب این ویژگی‌های خاص، امری از پیش تعیین شده است. اما گفتیم که برای صحت استدلال می‌بایست رابطه ذات و سعادت، رابطه‌ای حقیقی و تبیینی باشد. حال اگر ذات به نحو فوق از پیش تعیین شده باشد، ممکن نیست نقش تبیینی داشته باشد. لذا در تبیین ارزش، پرورش ذات قابل حذف خواهد بود (۵، ص: ۶۷).

۲.۴.۲.۴ دلیل فاعلیت

پرورش ذات ارزشمند است، زیرا فاعل‌های اخلاقی، از آن حیث که فاعل اخلاقی‌اند، ملزم به ارزشمند دانستن آن هستند.

در این دلیل، تأکید بر این است که ما به منزله‌ی فاعل‌های اخلاقی چه الزاماتی داریم. آنچه ما را فاعل اخلاقی می‌کند پرورش استعداد‌های عقلانی است. ما ملزمیم به ارزشمند دانستن آنچه ما را فاعل اخلاقی می‌کند؛ زیرا آنچه ما را فاعل اخلاقی می‌کند تفسیرگر درست خیر ماست. بنابراین ما، به منزله‌ی فاعل‌های اخلاقی ملزم به ارزشمند دانستن پرورش استعداد‌های عقلانی هستیم (۵، ص: ۷۱).

گرین کسی است که برای نخستین بار به این دلیل پرداخته است. گرین، مانند بسیاری از فلاسفه‌ی بزرگ نظیر کانت، دغدغه‌ی «فاعلیت» را دارد؛ پرسش اصلی او این است که

فاعل حقیقتاً کیست و چه الزاماتی دارد. منظور وی از فاعلیت، کنترل عقلانی آرزوها و تمایلات است. فاعل اخلاقی کسی است که بررسی می‌کند آیا فلان کار خوب است یا نه، و در صورتی که خوب نباشد می‌تواند میل به انجام آن کار را کنترل کند. از نظر گرین، هویت فرد عبارت است از فاعل اخلاقی بودن او، و لذا پرورش خود به مثابه‌ی یک فاعل اخلاقی، همان پرورش خود است؛ بدین ترتیب، کمال‌گرایی گرین متضمن آرمان خود-تحقق‌بخشی است (۶، قسمت ۱۷۵).

پس فاعلیت اخلاقی از نظر گرین، عبارت است از توانایی قرار دادن امیال در معرض تأیید عقلی و شکل دادن امیال جدید مطابق با آن. وی همچنین معتقد است غایت تعقل حیاتی است که کنترل عقلانی فکر و عمل را تجسم می‌بخشد. بر این اساس، محتوای خیر از نظر گرین، عبارت است از پرورش استعدادهایی که فرد را در وهله‌ی نخست، فاعل عاقل می‌کند.

دورسی در تحلیل استدلال گرین می‌گوید مسلماً دست‌یابی به خیر، مستلزم آن است که خواسته‌ها در معرض کنترل عقلانی قرار گیرد. اما این حد از استدلال نشان نمی‌دهد که چرا ما باید خواسته‌های خود را به نحو کمال‌گرایانه کنترل کنیم. یک لذت‌گرا هم به این دلیل به دنبال لذت می‌رود که معتقد است لذت، خیر است؛ یعنی چنین فردی خواسته‌هایش را در معرض تأیید عقلانی قرار می‌دهد، منتها تأییدی که مبتنی بر مفهوم لذت‌گرایانه‌اش از خیر است. این حقیقت که من، به مثابه‌ی یک فاعل عاقل، ملزم هستم خواسته‌هایم را در معرض تأیید عقلانی قرار دهم، مستلزم این نیست که من باید آن‌ها را در معرض کدام تأیید عقلانی قرار دهم. بدین ترتیب، دورسی نتیجه می‌گیرد که دلیل مبتنی بر فاعلیت، یک مقدمه کم دارد و آن این است که استعدادهای عقلی‌ای که پروراندن آن‌ها ضروری است باید محور درک ما از خیر باشند (یا به عبارتی، زندگی خیر باید بر پرورش استعدادهای عقلانی مبتنی باشد). بدون این مقدمه، این استدلال تنها ضرورت تأیید عقلی را اثبات می‌کند نه کمال‌گرایی را (۵، صص: ۶۹-۷۱).

بنابراین از نظر دورسی، هیچ‌کدام از دو دلیل ذات و فاعلیت معتبر نیستند، به این دلیل که هر دو نیازمند توسل مستقیم یا پیشین به ارزشمندی استعدادهای کمال‌گرایانه‌اند. وجه مشترک این دو دلیل این بود که هر دو از بالا به پایین می‌رفتند، یعنی در صدد توضیح مستقیم ادعای اول کمال‌گرایی بودند. با وجود این، استدلال دیگری می‌توان ترتیب داد که از پایین به بالا باشد، یعنی به این نحو که جذابیت کمال‌گرایی را از طریق جذابیت مورد به مورد احکامی صادرکننده‌ی کمال‌گرایی است، اثبات کند (۵، ص: ۷۲) و این همان دلیل شهودی است.

۳.۴.۴. دلیل شهودی

استعدادهایی که بر اساس تفسیر اصلی انسان بودن تعیین می‌شوند، شهوداً ارزشمندند و بدین ترتیب، مؤید کمال‌گرایی‌اند که آن استعدادها را خیر می‌شمارد. در این دلیل، کوشش می‌شود جذابیت کمال‌گرایی از طریق جذابیت احکامی که صادر کننده کمال‌گرایی است اثبات شود. یعنی اگر کمال‌گرایی قادر باشد احکامی صادر کند که بتوانیم از آن حمایت کنیم، دلیل قابل قبولی محسوب خواهد شد که بگوییم پرورش ذات بهترین تفسیرگر سعادت است.

یکی از راه‌های ترسیم معقولیت شهودی کمال‌گرایی این است که آن را با تفسیر آرزوگرایانه^{۲۲} از سعادت مقایسه کنیم، زیرا تفسیر آرزوگرایانه تفسیری است که به وضعیت‌هایی از زندگی مجوز می‌دهد که بیشتر ما آن‌ها را پست و بی‌ارزش می‌دانیم. برای نمونه، می‌گوید بیشتر ما زندگی‌ای را که به شمردن پول اختصاص یافته باشد بی‌ارزش می‌دانیم، گرچه این نحو زندگی برای کسی که در آن است، ممکن است مطلوب و یا حتی لذت‌بخش باشد.

اما کمال‌گرایی به خوبی این حقیقت را توضیح می‌دهد که برای کسی که استعداد‌های عقلی و عاطفی و فیزیکی معمولی دارد، زندگی‌هایی که از نظر عقلی و عاطفی غنی هستند مطلقاً خیرند و زندگی‌هایی که از نظر عقلی و عاطفی ضعیف هستند مطلقاً بدند. دورسی این دلیل را نیز معتبر نمی‌داند و ادعا می‌کند دلیل شهودی فایده‌ای برای کمال‌گرایی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، بدون دلیلی که از بالا به پایین باشد، دلیل از پایین به بالا نمی‌تواند از کمال‌گرایی حمایت کند.^{۲۳}

وی چنین احتجاج می‌کند که فرض می‌کنیم ارزشمندی پرورش استعداد‌های کمال‌گرایانه کاملاً شهودی باشد. اما مسأله این جاست که یک تئوری ارزیابانه نمی‌تواند با اطلاعات شهودی تعیین شود. یعنی لزومی ندارد فرد، کمال‌گرا باشد تا ارزش این استعدادها را تصدیق کند؛ بلکه ممکن است طرفدار نظریه‌ی «خیرات عینی»، یا حتی نوعی از لذت‌گرایی باشد (۵، صص: ۷۲-۷۳). دورسی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که برای این که کمال‌گرایی بتواند از طریق معقولیت پرورش استعداد‌های کمال‌گرایانه‌ی فرد اثبات شود باید کمال‌گرایی ذات‌گرایانه، یعنی ادعای (۱)، معقول‌تر از رقبایش باشد. لازمه‌ی این امر صدق این ادعاست که «آنچه در ذات و طبیعت ماست، خیر ما را می‌سازد»، یعنی آنچه دو دلیل اول در صدد اثبات آن بودند. اما با شکست دو دلیل نخست، کمال‌گرایی نمی‌تواند این ادعا را ثابت کند. چنان که دیدیم، معقولیت این استدلال‌ها کاملاً مبتنی بر ارزش

استعدادهای انتخاب شده بود؛ اما به نظر می‌رسد که کمال‌گرایی تنها یکی از چندین نظریه‌ای است که می‌تواند ارزش این استعدادها را ثابت کند.

۵. تحلیل دلایل

چنان که گذشت، دورسی دلایل اثبات کمال‌گرایی و نقد آن‌ها را بر اساس سه ادعایی که برای کمال‌گرایی که شمرده بود ارائه داده است، به این ترتیب که او معتقد است دو دلیل ذات و فاعلیت در صدد اثبات ادعای اول کمال‌گرایی هستند، گرچه به نظر وی، در این مسیر موفق نیستند. دلیل سوم، یعنی دلیل شهودی، به طریق دیگری می‌خواهد کمال‌گرایی را اثبات کند، به این صورت که با تبیین شهودی بودن احکام کمال‌گرایانه، می‌خواهد به این نتیجه برسد که کمال‌گرایی صحیح است. اما از نظر دورسی، این دلیل نیز نمی‌تواند کاری از پیش ببرد.

قبل از بررسی تحلیل‌های دورسی، بهتر است به سه ادعای اصلی کمال‌گرایی بازگردیم. اولین و اصلی‌ترین مدعا، که بین همه‌ی کمال‌گرایان مشترک است این بود که «زندگی خیر برای انسان از طریق تفسیر آنچه به معنای انسان بودن است تعیین می‌شود». دورسی همه‌ی دلایل را بر این اساس نقد می‌کند که تا چه حد می‌توانند این ویژگی را اثبات کنند. این نکته‌ای است که در جمع‌بندی خود وی از ادله، کاملاً مشهود است.^{۲۴} حال آن که به نظر می‌رسد این مدعا فراتر از یک ویژگی است. یعنی به نظر می‌رسد این گزاره که «زندگی خیر برای انسان از طریق تفسیر آنچه به معنای انسان بودن است تعیین می‌شود» مبنای مکتب کمال‌گرایی است شاهد این ادعا این است که خود دورسی عنوان این ویژگی را «کمال‌گرایی» گذاشته است. و روشن است که اگر گزاره‌ای مبنای یک نظریه باشد نمی‌توان آن را از طریق ادله، به ویژه ادله‌ای با مبنای متفاوت، اثبات یا رد نمود.

بدین ترتیب، اگر چنین است که «پروردن ذات انسان» عبارت است از کمال‌گرایی، که علی‌القاعده همین‌طور است، پس دیگر نمی‌توان آن چه را که قائلین این نظریه به عنوان تبیین مبنای خود ذکر کرده‌اند، با تکیه بر مبنای مخالف انکار کرد.

اشکال دیگری که می‌توان به دورسی گرفت، ناظر به دلیل دوم، یا همان دلیل فاعلیت، است. دورسی ایراد این دلیل را کم داشتن یک مقدمه می‌داند و آن این که درک ما از خیر باید مبتنی بر استعدادهایی عقلی باشد که پروراندن آن‌ها ضروری است. یعنی از نظر دورسی، این ادعا که «دستیابی به خیر، مستلزم آن است که ما خواسته‌هایمان را در معرض کنترل عقلانی قرار دهیم» برای اثبات کمال‌گرایی کافی نیست، زیرا این قول مشخص نمی‌کند که چرا ما باید خواسته‌های خود را به نحو کمال‌گرایانه کنترل کنیم. اما

دقت در آرای گرین، که گفتیم دلیل فاعلیت از سوی وی مطرح شده، نشان می‌دهد که وی به هر دو مقدمه اشاره دارد و از هر دو در تبیین دلیل فاعلیت بهره می‌گیرد. همان‌طور که در شرح دلیل اشاره شد، گرین پس از آن که می‌گوید فاعلیت اخلاقی عبارت است از کنترل عقلانی خواسته‌ها، اضافه می‌کند که محتوای خیر عبارت است از پرورش استعدادهایی که فرد را در وهله ی نخست، فاعل عاقل می‌کند. علاوه بر این، اگر به تقریر اولیه‌ی دلیل، که خود دورسی مطرح کرده بود، بازگردیم، می‌بینیم که در آن به هر دو مقدمه اشاره شده است. بدین ترتیب، روشن نیست چرا دورسی مدعی می‌شود که دلیل فاعلیت یک مقدمه کم دارد.

۶. نقد کمال‌گرایی از طریق مخالفت با ذات‌گرایی

با در نظر گرفتن این نکته، اکنون باید دید چه نقدهای درونی (بنایی) به کمال‌گرایی وارد است. همان‌طور که اشاره شد، کمال‌گرایان در تعیین ویژگی‌های اصلی‌ای که پروراندن آن‌ها ارزشمند است، به معیار واحدی ارجاع می‌دهند که همان شکوفایی ذات است. اما با ذکر این معیار، پا به عرصه‌ی «ذات‌گرایی» گذاشته‌اند که پاسخ‌گویی به اشکالات آن چندان آسان نیست. از آن‌جا که تقریر غالب از کمال‌گرایی، مبتنی بر ذات است، انکار ذات‌گرایی از سوی فلاسفه‌ی جدید و معاصر، اصلی‌ترین تهدید برای کمال‌گرایی به شمار می‌آید. مهم‌ترین اشکال ذات‌طریقه‌ی شناخت آن است. مخالفین ذات‌گرایی^{۲۵} معتقدند راه معتبری برای شناخت ذات وجود ندارد. ذات نه موضوع شناخت حسی قرار می‌گیرد، نه عقل می‌تواند شناخت مستقلی از آن ارائه دهد؛ زیرا هر گونه شناخت ذات نیازمند از پیش دانستن ویژگی‌های ذاتی است.

با توجه به این اشکال، ابتدا نیازمند روشی برای شناخت ویژگی‌های ذاتی هستیم که در واقع پرسش از چیستی ذات است. بنابراین قبل از هر چیز، باید دید ذات چگونه شناخته می‌شود.

۷. ذات

فیلسوفان معاصر تحلیلی غالباً برای شناخت ذات، یکی از دو روش زیر را برمی‌گزینند:

۱. روش شهودی، که منتسب به کریپکی^{۲۶} است. در این روش، ما ویژگی‌های ذاتی را از طریق صادر کردن احکام شهودی در آزمون‌های فکری‌ای که بر روی نمونه‌های یک نوع انجام می‌شود، شناسایی می‌کنیم. به عنوان نمونه، برای دانستن این که آیا ساختار اتمی طلا ذاتی آن هست یا نه، مجموعه‌ای از مواد را با ساختار اتمی طلا اما با ظاهر بیرونی متفاوت، فرض می‌کنیم. اگر حکم کنیم که همه‌ی این مواد طلا هستند، حکم ما نشان

می‌دهد که ساختار درونی طلا ذاتی آن است و ویژگی‌های پدیداری آن، اموری ممکن هستند. در واقع، ما از طریق این پرسش که چگونه می‌توانیم یا نمی‌توانیم وجود طلا را تصور کنیم، به آنچه می‌تواند طلا باشد یا نباشد پی می‌بریم (۱۰، صص: ۱۲۳-۱۲۵).

۲. روش تبیین‌های علمی^{۲۷} که منتسب به هیلاری پاتنم^{۲۸} است. در این روش، ویژگی‌های ذاتی را از طریق نقش اصلی‌شان در تبیین‌هایی که توسط نظریات علمی خوب داده شده‌اند، می‌شناسیم. این که طلا دارای ساختار اتمی خاصی است رنگ، وزن، و سایر ویژگی‌های ذاتی‌اش را تبیین می‌کند، اما خودش با آن ویژگی‌ها تبیین نمی‌شود. بنابراین ساختار اتمی طلا به لحاظ تبیین، مقدم است بر آن ویژگی‌ها، و این نشان می‌دهد که ذاتی است. در دیدگاه تبیینی، ویژگی‌هایی که برای تبیین‌های علمی، محوری‌اند ذاتی هستند در مورد طلا، این ویژگی‌ها حول محور ساختار درونی آن قرار می‌گیرند (۱۱، ص: ۶۰).

هرکا به هر دو روش اشکالاتی وارد می‌داند. او معتقد است مشکل اصلی روش شهودی، اشکالی است که هنگام تمسک به هر گونه شناخت شهودی مطرح می‌شود: آیا ما واقعاً نسبت به ضرورت شیئی^{۲۹} شهود مستقیم داریم؟ آیا احکام ما نسبت به اشیای ممکن واقعاً قائم به ذات است؟ این اشکال در مورد بحث ما قوی‌تر می‌شود، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند چنین احکامی را بدون معرفتی که پشتوانه‌ی آن باشد صادر کند. هیچ‌کس نمی‌تواند بداند که یک نوع ذاتاً دارای فلان ویژگی است، بدون این که نخست بداند آن نوع دارای آن ویژگی است. علاوه بر این، ممکن است به اطلاعات بیشتری نیاز باشد. ما باید از روش شهودی بپرسیم اگر مردم همه‌ی ویژگی‌های طلا را بشناسند اما روابط تبیینی آن‌ها را ندانند - این که آیا ساختار طلا تبیین‌کننده‌ی ظواهر آن است یا عکس آن صحیح است - آیا می‌تواند احکام قطعی‌ای در مورد اشیایی که طلا بودنشان مشخص نیست بیان کنند. اگر پاسخ منفی است، این رویکرد شهودی از اعتبار می‌افتد. آن دسته قضاوت‌های ما که می‌بایست آزادانه باشد حاکی از معرفت تبیینی پیشین است، و این، دیدگاه شهودی را به روش تبیینی تحویل می‌دهد.

از آن طرف، در نظر هرکا، اشکال روش تبیینی در تحلیل «تبیین» آشکار می‌شود. بهترین تحلیل تبیین متعلق به کارل همپل^{۳۰} است که تفسیر «قیاسی - قانونی»^{۳۱} نام دارد؛^{۳۲} اما این تفسیر برای شناخت ذات، مفید نیست. این نظریه قادر نیست اموری را که در تبیین، نامتقارن^{۳۳} هستند تفسیر کند، مثلاً این نکته را که ویژگی‌های ذاتی ویژگی‌های عرضی را تبیین می‌کنند اما خود به واسطه‌ی آن‌ها تبیین پذیر نیستند. اگر قیاسی برای ویژگی‌های ظاهری طلا بر اساس ساختار اتمی آن به اضافه‌ی برخی اصول رابط، وجود دارد، به همین ترتیب، قیاسی برای ساختار اتمی آن بر اساس ویژگی‌های ظاهری به اضافه‌ی

برخی اصول رابط معکوس، وجود دارد. تبیین‌ها می‌بایست ویژگی‌های ذاتی را از ویژگی‌های عرضی تمییز دهند، اما آن‌طور که همپل تبیین می‌کند این امر ممکن نیست. برای توجیه امور نامتقارن تبیینی، اگر تفسیر همپل را با این قید تکمیل کنیم که «یک قیاس تنها در صورتی تبیینی محسوب می‌شود که ویژگی‌های عرضی را از ویژگی‌های ذاتی استخراج کند و نه بر عکس» باز هم مفید نخواهد بود؛ زیرا با این قید، اساس رویکرد تبیینی زیر سؤال می‌رود. اگر ما نیازمندیم بدانیم که کدام ویژگی‌ها ذاتی‌اند پیش از آن که بتوانیم بدانیم کدام قیاس‌ها تبیینی‌اند، نمی‌توانیم از تبیین برای تشخیص ویژگی‌های ذاتی استفاده کنیم. بلکه به عکس، ما باید نوعی معرفت پیشین و چه‌بسا شهودی، نسبت به ویژگی‌های ذاتی داشته باشیم.

با در نظر گرفتن این اشکالات، نمی‌توان با اتکا به یکی از این دو روش، شناخت معتبری از ذات و ویژگی‌های ذاتی به‌دست آورد. چنان که دیدیم، روش شهودی در عمل نیازمند روش تبیینی است و روش تبیینی نیز از جهتی دیگر محتاج روش شهودی است.^{۳۴} البته هرکا بر این باور است که دست کم، یکی از این دو روش باید معتبر باشد. حال از آن‌جا که هیچ‌یک از دو روش معتبر نیست، محتمل است که به دیگری تکیه کند، یعنی در عمل، مهم نیست که به کدام‌یک تمسک کنیم. بلکه اگر می‌خواهیم در عمل، پاسخی برای این پرسش که «ذات چیست» به‌دست آوریم، می‌توانیم از هر دو روش در کنار یک‌دیگر استفاده کنیم؛ یعنی می‌توانیم هر ویژگی‌ای را که توسط هر دو روش انتخاب شد، ذاتی قلمداد کنیم. به این ترتیب، برای شناخت ذات انسان، می‌توانیم ویژگی‌هایی را ذاتی بدانیم که توسط هر دو روش برگزیده می‌شوند (۷، صص: ۳۴-۳۵).^{۳۵}

۸. چالش‌های فراروی کمال‌گرایی

چنان که دیدیم کمال‌گرایی، مانند سایر نظریات فلسفی، با ایرادات و اشکال‌هایی از سوی مخالفان خود مواجه شده است. مهم‌ترین اشکال انکار ذات‌گرایی بود. اما علاوه بر آن، اشکالات دیگری نیز وجود دارد از جمله:

۱.۸. انکار رابطه‌ی سعادت و کمال:

کمال‌گرایان سعادت^{۳۶} انسان را بر اساس مفهوم کمال توضیح می‌دهند و در واقع، کمال را ذاتی سعادت می‌دانند؛ اما مخالفین کمال‌گرایی منکر چنین رابطه‌ای بین کمال و سعادت هستند.

این اشکال را دنیل هیبرون^{۳۷} مطرح نموده است. او برای توضیح این اشکال، با ذکر مثال‌هایی می‌کوشد نشان دهد که دیدگاه‌های کمال‌گرایانه نمی‌توانند تفسیری از سعادت ارائه دهند که هم شامل سعادت باشد هم کمال و فضیلت.

اصلی‌ترین مثال هیبرون این است که می‌گوید یک دیپلمات رده بالای انگلیسی، به نام آنجلا، را فرض کنید که در نظر دارد زودتر از موعد بازنشست شود. آنجلا در کنار خدمات بسیاری که در طول این سال‌ها به کشورش کرده، به مقدار چشم‌گیری پول دست یافته است. او تصمیم گرفته با همسرش به ویلایی در ایتالیا برود و با دارایی‌اش در آسایش زندگی کند. وی دوستان خوبی در آن منطقه دارد و به دختر و نوه‌اش نزدیک‌تر می‌شود. او به‌درستی تجسم می‌کند که زندگی در آن‌جا برایش بسیار لذت‌بخش خواهد بود. پیش از آن‌که آنجلا برنامه‌اش را شروع کند، ناگهان یک بحران سیاسی در آن طرف مرزها واقع می‌شود و از وی خواسته می‌شود تا پست مهمی را قبول کند، در جایی که هوش و مهارت‌هایش کاربرد زیادی دارد. امید می‌رود که با تلاش آنجلا، مشکل برای چند سال آینده رفع شود. تصمیم‌گیری برای آنجلا بسیار سخت است، چون دلایل معقولی برای هر دو گزینه دارد. او می‌تواند بدون عذاب وجدان، موقعیت پیشنهادشده را رد کند، زیرا تاکنون در راه خدمت به کشورش، فداکاری‌های بسیاری انجام داده است. با این حال، او پست پیشنهادی را می‌پذیرد و می‌رود تا برای حفظ آرامش کشورش، بی‌دریغ خدمت کند.

حال پرسش این است: آیا آنجلا به نفع خود عمل کرده است؟ آیا پذیرفتن پست برای او بهتر از بازنشستگی است؟ پاسخ مثبت به این پرسش‌ها واقعاً نامعقول است، زیرا گرچه وی در هر دو حالت، خوب عمل می‌کند، واضح است که بازنشستگی زودتر برای وی بهتر و بسیار لذت‌بخش‌تر است و آنجلا در آن حال، خوشحال‌تر و سعادتمندتر خواهد بود. با وجود این، کمال‌گرایان احتمالاً باید بگویند که بهتر است وی شغل را قبول کند، زیرا انتصاب دیپلماتیک دربرگیرنده‌ی کمال بزرگ‌تری است و به‌وضوح، فضیلت‌مندانه‌تر و در خور تحسین‌تر است. به عبارت دیگر، چنین موقعیتی حائز درجه‌ی بالاتری از فعالیت انسانی است.

بنابراین آنجلا با قبول سمت مذکور، راه فضیلت و برتری بیشتر را انتخاب کرده است، راهی که در آن به‌طور کامل‌تری استعدادهای خود را از آن جهت که انسان است پرورش می‌دهد. اما او با این راه، سعادت^{۳۸} یا خوشبختی خود را حفظ نمی‌کند یا ارتقا نمی‌بخشد، بلکه آن را قربانی می‌کند. این است اشکال تفسیر کمال‌گرایان از خوشبختی، و نیز اشکال هر تفسیری که کمال را تنها جزء شکوفایی انسان یا جزء اصلی آن می‌داند. یعنی چنین

دیدگاه‌هایی نمی‌توانند بین شکوفایی استعدادها و کمال از یک طرف، و خوشبختی و آسایش از طرف دیگر جمع کنند (۶، صص: ۸-۱۰).

به نظر می‌رسد برای تحلیل این اشکال، باید نگاه دقیق‌تری به مفهوم «سعادت» داشت. نخست باید روشن نمود که سعادت چیست و به چه حالتی از زندگی اطلاق می‌شود. زیرا چه بسا اشکالی که هیبرون مطرح کرده است ناشی از تفسیر متفاوت سعادت باشد. وی برای اشاره به سعادت، از واژه‌ی «well-being» استفاده می‌کند. این واژه در کاربرد غیرفلسفی‌اش به معنای سلامتی و تندرستی است، اما کاربرد فلسفی آن عام‌تر از این معناست و مقصود از آن این است که زندگی فرد تا چه حد برایش خوب است.^{۳۹} با توجه به این معنا، می‌توان معادل فارسی «خوشبختی» را برای اشاره به آن به کار برد.

خوشبختی فرد آن چیزی است که برایش خوب است. بنابراین این واژه بار معنایی خاصی دارد، اما کمال‌گرایان با آن موافق نیستند. به عنوان نمونه، هرکا در ابتدای کتاب خود، خاطرنشان می‌سازد که آرمان کمال‌گرایی را به طرق مختلفی می‌توان بیان نمود. یکی از معمول‌ترین صورت‌بندی‌های آن تعبیر «زندگی خیر انسان» است که بر اساس آن، ویژگی‌های ذاتی انسان تا درجه‌ای عالی پرورنده می‌شوند. همچنین می‌توان تعبیر «انسان خیر» (یعنی کسی که این ویژگی‌ها را تا حد عالی می‌پروراند) یا آنچه «خیر» است (یعنی ویژگی‌هایی که پرورنده می‌شوند) را به کار برد. همچنین می‌توان با عبارت «خیر برای...»^{۴۰} بدان اشاره نمود، اگر مراد از آن، آنچه در بالا گفته شد باشد.

اما آرمان کمال‌گرایی آن چیزی نیست که عقل سلیم از تعبیر «خیر برای» انسان می‌فهمد. زیرا بر اساس فهم عقل سلیم، «خیر برای» با مفاهیمی چون خوشبختی یا «آسایش»^{۴۱} و «علاق»^{۴۲}، گره می‌خورد. «خوشبختی» معمولاً به‌طور ذهنیت‌گرایانه و بر اساس علایق واقعی یا فرضی توصیف می‌شود. با این توصیف، کمال‌گرایی نمی‌تواند خوشبختی را لحاظ کند، زیرا آرمان کمال‌گرایی چیزی است که باید بدون توجه به علایق، در پی آن بود. بنابراین نمی‌بایست کمال‌گرایی را با واژه‌ی «خوشبختی» بیان نمود (۷، ص: ۷۷).

۸.۲. ناموجه بودن لذت و الم

از نظر مخالفان کمال‌گرایی، هیچ دیدگاه کمال‌گرایانه‌ای نمی‌تواند به نحوی پذیرفتنی، لذت و الم را توجیه کند.

این اشکال را نیز هیبرون مطرح کرده است. او می‌گوید هر نظریه‌ای درباره‌ی سعادت باید تفسیری پذیرفتنی از ارزش تجربه‌های لذت بخش و غیرلذت‌بخش، به‌ویژه تجارب رنج‌آور، ارائه دهد، زیرا روشن است که هر انسانی در زندگی خود، خواهان لذت است و از

رنج و درد، روی‌گردان. بنابراین می‌توان گفت لذت نقش محوری در آسایش انسان دارد. البته باید در نظر داشت که برخی لذت‌ها نازل یا حتی غیر اخلاقی‌اند و لذا شر محسوب می‌شوند. با این حال، می‌توان همگی این شاخصه‌ها را مد نظر قرار داد و در عین حال، باور داشت که لذت یکی از خیرهای اصلی در زندگی است. بنابراین هر نظریه‌ای که نتواند لذت و الم را تبیین کند، باید در اعتبار آن تردید نمود (۶، ص: ۱۲).

وی اشاره می‌کند نکته‌ی اصلی‌ای که کمال‌گرایان در بحث لذت بر آن تأکید دارند این است که دیدگاه آن‌ها رشد و شکوفایی^{۴۳} ضرورتاً لذت‌بخش است. اما این مقدار مسأله‌ی لذت را حل نمی‌کند. یک تئوری اخلاقی جامع باید به دلایلی صحیح، برای لذت ارزش قائل شود. هیبرون در بررسی مسأله‌ی لذت، فرض می‌گیرد که ارزش لذت در نظر کمال‌گرایان، ناشی از رابطه‌ی آن با فعل فضیلت‌مندانه است. اما بنا به گفته‌ی خود او، این ایده دست‌کم پنج تفسیر می‌تواند داشته باشد:

۱. لذت صرفاً فعالیت فضیلت‌مندانه‌ی ممنوع نشده است.
 ۲. اهمیت لذت عبارت است از نقش آن به مثابه‌ی نشانه ارزش. از نظر هیبرون، این دو تفسیر ممکن است تا حد کمی درست باشند، اما در مقام تفسیری کامل از لذت و ارزش آن، بسیار نامعقول‌اند.
 ۳. لذت اهمیت دارد به این دلیل که یک فعل برتر^{۴۴} را کامل می‌کند. این تفسیر نیز نظریه‌ای کامل نمی‌تواند تلقی شود؛ زیرا بر اساس آن، لذت صرفاً جزء سازنده‌ای از فعل فضیلت‌مندانه است و ارزش آن تا حد نقشش در تکمیل چنان فعالیت‌ی پایینی می‌آید.
 ۴. لذت نوعی فعل روانی فضیلت‌مندانه است. بدین ترتیب، یک تجربه‌ی لذت‌بخش داشتن یعنی به لحاظ روانی خوب عمل کردن. لذت نوعی کمال روانی یا تمام بودن وجود یا فعلیت است؛ و رنج نوعی بد عمل کردن روانی یا تنزل وجود است. هیبرون معتقد است این تفسیر نیز پذیرفتنی نیست، به این دلیل که باید ارزش لذت را پایین بیاورد تا تفسیر معتبری از فضیلت یا برتری را حفظ کند. اشکال دیگر این دلیل آن است که بسیار از دیدگاه عقل سلیم درباره‌ی ارزش لذت، فاصله دارد.
 ۵. لذت به منزله‌ی پاداشی است که همراه فعل فضیلت‌مندانه است. ایراد این تفسیر از نظر هیبرون، این است که لذت در واقع، یک افزودنی خوب نیست، بلکه جزء ضروری فعل است. البته اشکال مهم‌تر این است که این تفسیر اصلاً ارزش لذت را توضیح نمی‌دهد، بلکه آن را پیش‌فرض می‌گیرد.
- با این تفصیل، هیبرون نتیجه می‌گیرد که هیچ دیدگاه کمال‌گرایانه‌ای نمی‌تواند به نحوی پذیرفتنی، لذت و الم را توجیه کند (۶، صص: ۱۳-۱۵).

باید اذعان نمود که کمال‌گرایان چندان به مسأله‌ی لذت و الم نپرداخته‌اند، اما این بدان معنی نیست که دیدگاه آن‌ها اساساً قابلیت ارائه‌ی تفسیر درستی از لذت و رنج را ندارد. هیبرون به تصریح خودش، این نکته را پیش‌فرض گرفته که در نظر کمال‌گرایان، ارزش لذت ناشی از رابطه‌ی آن با فعل فضیلت‌مندانه است. اما روشن نیست چرا باید چنین پیش‌فرضی اختیار کنیم. هیبرون نیز دلیل این امر را توضیح نمی‌دهد، لکن با دقت در مبانی فکری کمال‌گرایان، می‌توان تبیین دیگری از لذت و الم ارائه داد. اگر معتقد باشیم سعادت انسان در تکمیل ذات و استعدادهای ذاتی است، می‌توان چنین ادعا نمود که لذت نیز در پروراندن همان استعدادهاست، چراکه لذت و سعادت همواره قرین یکدیگرند. یکی از تعاریف رایج لذت، از جمله نزد فلاسفه‌ی اسلامی، «ادراک ملائم ذات» است یعنی ادراک آنچه مناسب ذات است و با آن هم‌خوانی دارد. ملاصدرا در توضیح این نکته می‌گوید «ملائم ذات هر شیئی آن چیزی است که مقتضای خاصیت آن است و کمالش به واسطه‌ی آن است» (۱: ص ۱۶۷). بنابراین لذت قوه‌ی بینایی در ادراک صور زیباست و کمالش نیز به واسطه‌ی همین حاصل می‌شود. به همین ترتیب، لذت قوه‌ی شنوایی در شنیدن صداهاست و لذت عقل نظری در ادراک حقیقت موجودات می‌باشد.

بر اساس این تعریف، می‌توان گفت از آن‌جا که لذت از سنخ ادراک است، ارزش آن نیز هم‌رتبه‌ی ارزش ادراک است. به عبارت دیگر، لذت تابع ادراک است و به‌واسطه‌ی اختلاف ادراک، متفاوت می‌شود، همان‌طور که ادراکات به واسطه‌ی اختلاف مدرکات، مختلف می‌شوند. بنابراین هرچه متعلق معرفت برتر و کامل‌تر باشد، لذت حاصل از آن نیز شدیدتر خواهد بود.^{۴۵}

۹. نتیجه‌گیری

کمال‌گرایی به منزله‌ی دیدگاهی که می‌کوشد با تکیه بر ذات انسان، طریق کمال و سعادت وی را تبیین کند، دیدگاه ارزشمند و درخور توجهی است. دلایلی که برای تبیین این دیدگاه از سوی قائلین آن ارائه شده است نیازمند جرح و تعدیل‌هایی است تا بتوان آن‌ها را به عنوان ادله‌ای معتبر معرفی نمود. با وجود این، چنان که دیدیم، اشکالاتی که از سوی مخالفین مطرح شده با ارجاع به مبانی کمال‌گرایانه، در خور پاسخ‌گویی است. در مجموع، می‌توان گفت کمال‌گرایی به عنوان دیدگاهی که به ذات انسان و کمال او توجه عمیق دارد قابلیت‌های زیادی در تبیین مسائل اخلاقی جدید دارد و از جمله دیدگاه‌هایی است که ارزش دارد از سوی اندیشمندان مسلمان توجه بیشتری به آن شود.

یادداشت‌ها

۱. Good life. مقصود از این عبارت در فلسفه‌ی اخلاق زندگی‌ای است که مشتمل بر کمال مطلوب بشری باشد و انسان را به غایت منتظره‌اش برساند. از این رو، ترجمه‌ی آن به «زندگی خیر» مناسب‌تر از ترجمه به «زندگی خوب» به نظر می‌آید تا مفهوم کمال انسانی در آن مندرج باشد.
2. subjectivist 3. hedonists 4. objectivist 5. perfectionism
۶. شایان ذکر است که امروزه عنوان «کمال‌گرایی»، گاه در معنای عام‌تری به کار می‌رود که در این معنا افزون بر اشاره به تفسیر خاصی از خوشبختی انسان، به عنوان یک نظریه اخلاقی، به روی‌کرد ویژه‌ای به سیاست، نیز اشاره دارد. در این مقاله ما تنها با کمال‌گرایی به عنوان یک نظریه‌ی اخلاقی سروکار داریم.
7. naturalism 8. humanism 9. eudaimonism
10. Human Nature Perfectionism 11. John Rawls
12. Derek Parfit 13. Objective Goods Perfectionism
۱۴. رواج این قرائت از کمال‌گرایی به حدی است که برخی کمال‌گرایی را اساساً معادل همین قرائت می‌دانند و معتقدند تفسیری که خیر انسان را در تحقق برخی خیرات عینی می‌داند نظریه‌ی دیگری است که «نظریه فهرست عینی» (objective list theory) نام دارد. ر.ک. (۵، ص: ۶۱). از این پس، در این مقاله نیز هر جا عنوان کمال‌گرایی به کار رود مقصود از آن فقط کمال‌گرایی مبتنی بر ذات انسان است.
۱۵. هرکا برای تعیین طبیعت انسان ملاک‌های مختلفی را بررسی و نقد می‌کند که عبارتند از:
الف: طبیعت انسان معادل ویژگی‌هایی است که مختص (distinctive) انسان‌هاست و انسان‌ها را از سایر انواع متمایز می‌کند.
ب: طبیعت انسان معادل ویژگی‌هایی است که برای انسان‌ها ذاتی (essential) است و ذات انسان را می‌سازد. منظور از ذات در اینجا معنایی است که کریپکی ارائه می‌دهد: ویژگی ذاتی یک نوع، ویژگی است که نوع آن را ضرورتاً داراست، یا در هر جهان ممکن‌ی داراست (ضرورتاً de re: ضرورتی که بر طبیعت خود نوع مبتنی است نه بر قراردادهای زبانی).
ج: ویژگی‌های ذاتی انسان‌ها ویژگی‌هایی است که هر موجودی برای این که انسان محسوب شود باید واجد آن‌ها باشد.
د: طبیعت انسان معادل ویژگی‌هایی است که مختص و ذاتی انسان است (تلفیق دو نظریه قبل).
ه: طبیعت انسان معادل ویژگی‌هایی است که ذاتی انسان است و مشروط است به موجود زنده بودن او یا به عبارت دیگر ویژگی‌های ذاتی انسان از آن حیث که زنده است و حیات دارد.
هرکا پس از رد سه گزینه‌ی نخست، چهارمین ملاک را مفید و معتبر می‌شناسد (۸، صص: ۱۰-۱۷).
16. George Sher 17. Self-realization 18. Brink 19. Dale Dorsey
20. substantive 21. trivial 22. desiderative account of well-being
۲۳. توضیح این که منظور از «دلیل از کلی به جزئی» و «دلیل از جزئی به کلی» چیست در بخش پایانی دلیل فاعلیت گذشت.
۲۴. ر.ک. همین نوشتار، ص ۱۰.
۲۵. از جمله کواپن و پوزیتیویست‌های منطقی
26. Kripke 27. scientific explanations 28. Hilary Putnam
29. De re necessity 30. Carl Hempel 31. Deductive-nomological
۳۲. در تبیین قیاسی - قانونی حکمی که بیانگر پدیده‌ی تبیین خواه است، نتیجه‌ی منطقی یک سری از احکامی است که بیانگر قوانین طبیعت و شرایط اولیه‌اند. بدین ترتیب مدل همپلی تبیین به شکل یک

استنتاج قیاسی است که مقدمات آن را یک یا چند قانون طبیعت و یک‌سری احکام بیانگر شرایط اولیه تشکیل می‌دهند و نتیجه‌ی آن حکمی است که پدیده‌ی تبیین خواه را بیان می‌کند (صمدی، ص: ۹۰).

33. asymmetries

۳۴. باید توجه داشت که اتکای دو روش به یک‌دیگر به این صورت، مانعی ندارد و موجب دور نمی‌شود؛ زیرا جهت نیاز آن‌ها به هم، متفاوت است. به این ترتیب که روش شهودی در تشخیص روابط بین ویژگی‌ها به روش تبیینی نیاز دارد حال آن که روش تبیینی برای کشف ویژگی‌های اصلی نیازمند روش شهودی است.

۳۵. هرکای بر آن است که با به‌کارگیری دو روش شهودی و توضیحی به این نتیجه می‌رسیم که انسان از آن جهت که موجود زنده است سه ویژگی ذاتی دارد:

جسمانیت (بدن داشتن)، عقلانیت نظری، عقلانیت عملی. وی این نظریه را نظریه ارسطویی درباره طبیعت انسان یا کمال‌گرایی ارسطویی می‌نامد (۸، صص: ۳۷-۳۹).

36. well-being

37. Daniel Haybron

38. happiness

39. How well a person's life is going for that person?

40. good for

41. welfare

42. interests

43. flourishing

44. Excellent

۴۵. از این روست که فلاسفه‌ی اسلامی معتقدند معرفت حق تعالی برترین لذات و کامل‌ترین آن‌هاست (۱، ص: ۲۳۱).

منابع

۱. صدرالدین شیرازی (۱۳۸۱)، *کسر الاضنام الجاهلیه*، تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

۲. صمدی، هادی، (۱۳۸۴)، «تبیین علمی از دیدگاه همپیل»، *ذهن*، شماره ۲۳.

3. Aristotle (1995), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by: Jonathan Barnes, Princeton University Press.

4. Brink, David O., (2003), *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green*, New York, Oxford.

5. Dorsey, Dale, (2010) "Three Arguments for Perfectionism", in *Nous*, 44: 1.

6. Green, T. H. (1883), *Prolegomena to Ethics*, ed. A. C. Bradley, Oxford University Press Warehouse.

7. Haybron, Daniel M., (2007), "Well-Being and Virtue" in *Journal of Ethics & Social Philosophy*, Vol. 2, No. 2.

8. Hurka, Thomas, (1993), *Perfectionism*, New York: Oxford University Press.

9. Kitcher, Philip (1999), "Essence and Perfection" in *Ethics*, Oct.

10. Kripke, Saul, (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press.

11. Putnam, Hilary, (1979), *Meaning and the Moral Sciences*, Boston, London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

12. Sher, George, (1997), *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

13. Wall, Steven, (2007), "Perfectionism in Moral and Political Philosophy" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<http://plato.stanford.edu/entries/perfectionism-moral/>